

La procreació i les seves implicacions en el gènere, el matrimoni i la família en l'etnografia rural europea¹



Joan Frigolé
Universitat de Barcelona

Basat en els informes etnogràfics sobre les comunitats rurals europees i el meu propi treball de camp al sud d'Espanya, aquest article subratlla la importància d'un model de procreació per a una comprensió global dels sistemes de classificació de gènere, "masculinitat" i "feminitat" analitzats com a models ideals, com també definicions de matrimoni, solteria i família.

Based upon ethnographic accounts of European rural communities and my own fieldwork in the south of Spain, this article underscores the importance of a model of procreation for a comprehensive understanding of gender classification systems, "manhood" and "womanhood" analyzed as ideal types, as well as definitions of marriage, bachelorhood, spinsterhood, and the family.

Introducció

L'objectiu d'aquest article és explorar les implicacions del concepte de procreació en el gènere, el matrimoni i la família en el context etnogràfic de diverses societats rurals, principalment al sud d'Europa.² Intentaré demostrar que la recerca en aquests camps no avançarà a no ser que es faci referència explícita a la procreació com a domini cultural i concepte central que dona forma a tota una sèrie de punts afins, com ara els sistemes de classificació de gènere i les nocions de masculinitat i feminitat.

Pensar en la procreació com un domini cultural més que no pas com un d'universal i biològic ens obliga a ser conscients de la importància de models concrets de procreació. Delaney (1991) ha fet una aportació excepcional al coneixement d'un model anomenat monogenètic, d'acord amb la concepció que tenen els habitants d'un poble rural dels papers de l'home i la dona, respectivament, en la procreació a través de les metàfores bàsiques: la llavor i la terra/ el camp. Tot i que la meua aproximació està en deute amb la de Delaney en molts aspectes, s'han de tenir en compte algunes diferències fonamentals. Si el seu llibre era el resultat del treball de camp en un poble rural turc, el meu article consisteix en una anàlisi i revisió de la bibliografia etnogràfica publicada en la major part abans del llibre de Delaney. Ella va descriure un model de procreació concret, mentre que jo tinc la intenció de demostrar que, amb l'ús del concepte de procreació, moltes de les connexions entre les qüestions —a vegades aparentment inconnexes— sobre el gènere i altres aspectes resulten entenedores, i la seva lògica cultural es comprèn millor.

Al principi dels anys setanta i al llarg dels vuitanta, uns profunds canvis socials van afectar les societats del sud d'Europa i, així, les idees locals i nacionals sobre la procreació, el gènere, el matrimoni i la solteria són ara més obertes a ser qüestionades que en el passat. La meua intenció no és tant perfilar el contorn d'aquests grans canvis com demostrar que, en fer cas omís del concepte de procreació i privilegiar el camp de la sexualitat, els textos etnogràfics aquí examinats

Traducció:
M. Mas i R. Puppo
(Universitat de Vic)

El treball de camp en societats rurals del sud d'Europa és del tot necessari per tal d'apropar-se al que signifiquen en aquesta zona conceptes com el de procreació, gènere, matrimoni, família o persona. El camp de Múrcia. Fotografia: J. Frigolé.



han estat incapaços de proporcionar una interpretació adequada de molts aspectes crucials dels sistemes de classificació del gènere, el matrimoni i la família en les societats rurals europees. Per prestar suport al meu raonament, començo esbossant la meua pròpia conceptualització de les relacions entre procreació i gènere. Més endavant passo a fer una relectura de la bibliografia etnogràfica existent i poso de manifest una lògica cultural de procreació que, tot i que queda implícita en aquesta bibliografia, mai no s'havia fet explícita.

Procreació i gènere: masculinitat

Què defineix un home,³ no en oposició amb el món animal, sinó en relació amb altres éssers humans en les societats rurals europees?⁴ En molts dels contextos a què faré referència, una persona es converteix en home quan es casa i aconsegueix el seu paper social en la creació i continuació de la vida. És la seva capacitat engendradora i no només el seu estat civil, la que defineix un home i el senyala en relació als altres éssers humans. Per entendre aquesta postura, no podem imaginar el matrimoni només com una fase del cicle de la vida, ni solament com una ocasió formal i cerimo-

nial. Estar casat no és només una fase provisional, sinó un element bàsic i permanent de la de-

1. Una primera versió d'aquest article fou publicada a *Anthropology Quarterly*, vol. 71-1 (Gener de 1998)

2. La meua visió de l'etnografia de comunitats rurals és el resultat del meu treball de camp previ. Això no obstant, també reflecteix l'escassetat d'estudis sobre aquest tema en contextos urbans. Reconec que encara queda molt treball per fer, tant en contextos rurals com urbans, per augmentar el nostre coneixement sobre els models de procreació. La meua anàlisi se centrarà bàsicament en el treball d'autors com per exemple Campbell (1964), Du Boulay (1974), Cutileiro (1977), Lisón-Tolosana (1979), Brandes (1980), Zonabend (1980), Handman (1983), Pina Cabral (1986) i Cole (1991), així com també el meu treball de camp a Múrcia a principis dels anys setanta i a Andalusia a les darreries dels anys vuitanta.

3. En aquest article em centro en la masculinitat i la feminitat com a models ideals, ja que aquesta proposta ha predominat en la bibliografia etnogràfica que revisaré en aquesta publicació. Tanmateix, sóc conscient de la quantitat de publicacions recents, estimulades per Cornwall i Lindisfarne (1995) i Archetti (1996), que suggereixen les limitacions de les nocions ideals típiques de mascle i femella. Lindisfarne diu: "no hi ha enlloc una versió única de masculinitat i feminitat operant dins un sol context cultural" (1995: 147).

4. La meua proposta, que se centra en el sistema de classificació dels gèneres, difereix de la de Michael Herzfeld (1985), que emfatitza l'excel·lència d'execució del mascle i, d'aquesta manera, el model agonístic de la interacció masculina grega.

finició de ser un home, fet que implica la seva capacitat engendradora i que es consolida a través de l'acte concret de la procreació.

Es tracta de la següent equivalència: casar-se és equivalent a procrear, i procrear és equivalent a casar-se. Les nocions de matrimoni, procreació i allò que significa ser un home són interdependents. La definició de ser un home està basada en un fet fonamental: la creació de vida i també l'assumpció de la responsabilitat de contribuir al manteniment d'aquesta vida. Des del punt de vista d'un model de procreació, no hi ha cap atribut més decisiu a l'hora de definir el gènere en relació amb els altres conceptes.

Considerem alguns casos etnogràfics per il·lustrar el meu punt de vista. Al nord de Portugal, "un noi esdevenia un home (*um homen*) només quan es casava. Un home que no es casava mai es coneixia com un noi (*um rapaz*) per tota la seva vida" (Cole, 1991: 84). El senyal significatiu és entre *rapaz* i *homen*. Aquestes són les dues úniques alternatives. També es troba el mateix contrast al sud de Portugal: "Un home només aconsegueix la maduresa total quan es casa. Mentrestant, continua sent un noi. Als bars, quan es realitzen jocs entre solters i casats, els grups rivals no s'anomenen així entre ells, sinó com a nois i homes."⁵ (Cutileiro, 1977: 131, traducció meva; cf. Davis, 1973: 22; García, 1995: 231). La classificació més extrema me la va mostrar un emigrant andalús de mitjana edat, en parlar sobre la solteria i la pressió de l'opinió de la població: "allà, o et cases o et mors." Feia referència a la mort social, és a dir, a la marginació. I la situació de la persona soltera d'edat no és gens fàcil: "Si és home, al bar serà el blanc de totes les bromes. A mesura que passi el temps, esdevindrà una figura marginal" (Zonabend, 1980: 164-165, traducció meva).

La marginació de la persona que roman soltera és deguda al fet que mai no assolix l'estatus de masculinitat, una condició que no s'obté automàticament a través del simple creixement biològic ni amb el pas del temps, sinó a través del matrimoni i la procreació. La capacitat engendradora marca la diferència entre les dues condicions. La marginació del solter no pot ser entesa només en

termes de la seva situació socioeconòmica. La seva marginació en relació amb els altres homes és fonamentalment deguda a la seva identitat diferencial, creada pel seu estatus no-engendrador. En aquest cas, no és superflu recordar que la condició de celibat del clergat es defineix institucionalment a través de metàfores com les de *matrimoni místic* amb l'Església o la de *paternitat espiritual*.

Procreació i gènere: feminitat

Què és una dona? Quins són els criteris que la defineixen? Segons Cole: "Quan una noia comença a menstruar, la gent diu *Ja é mulher* (Ja és una dona). Una dona arribava a l'edat adulta quan esdevenia fèrtil" (1991: 84).⁶ Jo accepto que una noia pot ser tractada de *dona* quan comença a menstruar, però insisteixo que no assolix el ple estatus d'adult en aquell moment. L'edat adulta s'associa amb el matrimoni i amb el fet de tenir fills, i en el cas que la dona romanguí soltera, mai no serà considerada una persona adulta del tot. Una vegada més, el moment de la procreació és el factor determinant.

Les dones són definides socialment d'acord amb un criteri corporal. El cos de la dona i els canvis que experimenta són rellevants per definir la seva feminitat. Però amb aquesta definició no es tracta ni de biologia pura ni de les diferències entre un home i una dona en termes de contrast natural/cultural. La disponibilitat per a la procreació és l'aspecte essencial que defineix una dona, i la menstruació és un indicador de disponibilitat. El punt crucial és la construcció social d'aquesta disponibilitat, que inclou una reflexió sobre els canvis del cos d'una dona en relació amb un model de procreació, un procés de construcció que Cole no va especificar. Suggerixo que el model de procreació, en tant que està relacionat amb les expressives metàfores de llavor i camp, és capaç de proporcionar una millor comprensió del significat cultural de la disponibilitat de la dona, i del motiu pel qual aquestes tenen tanta rellevància en la construcció social de la feminitat: la dona és com un camp, i és el pagès —el mascle— qui tria

La construcció social del que significa ser dona en les societats rurals meridionals europees és la seva disponibilitat per a la procreació.



el camp on plantarà la seva llavor (Delaney, 1991: 27-30; Maraspini, 1968: 154-155). Segons aquest model de procreació, és possible interpretar socialment què passa al cos de la dona. Continuant amb la lògica d'un model de procreació, la menstruació és vista com un exponent de la disponibilitat de la dona per a un home, independentment de si ha estat escollida o no. La dona soltera és definida pel fet que no té cap home, mentre que aquesta dependència no s'emfatitza tant en el cas de l'home solter. En la seva anàlisi de la societat rural d'un poble grec, Du Boulay va observar aquesta diferència: "Es diu de manera ben explícita: 'no té home'" (1974: 122). Aquesta expressió podria ser interpretada com: "no ha estat escollida per cap home". Per contrast, les expressions usades per indicar un home solter normalment feien referència a determinades qualitats morals negatives, com ara la covardia. La bibliografia de Du Boulay (1974) no proporciona cap explicació d'aquesta asimetria, i potser no és possible donar-n'hi cap, ja que no fa referència a cap model de procreació.

La condició de la dona ve definida d'acord amb un criteri molt clar i dins uns límits força precisos. Aquest sistema de classificació de gènere no dei-

xa lloc a cap ambigüitat. Una dona és dona a partir del moment en què manifesta el seu potencial engendrador; l'home és home des del moment que porta a terme la seva capacitat engendradora. Pel que sembla, el model de procreació no fixa cap límit pel que fa a la capacitat engendradora de l'home i, d'aquesta manera, no suposa cap canvi bàsic en la seva identitat. Això contrasta amb el canvi d'identitat que es produeix en la dona, ja que assoleix la feminitat i, després, la perd amb la menopausa. Continuarà, o no, a ser designada pel terme *dona*, però deixa de posseir una cosa que és rellevant en aquesta classificació de gènere.

Com que el criteri que marca aquesta diferència té un referent corporal i biològic, s'acompanya de tabús per tal de protegir-lo. Aquests tabús

5. Les expressions de *mozo* o *mocico* són equivalents, a diverses regions espanyoles, a estar solter.

6. C. Martínez, ginecòleg en un centre municipal de salut de Madrid, va fer la següent analogia: "La menstruació equival a esdevenir una dona i, tot sovint, en redactar el seu historial clínic, una pacient anotarà 'Vaig convertir-me en una dona amb 13 anys' per indicar el moment de la seva primera menstruació" (*El País*, 30 de maig de 1987).

La definició de ser home està basada en un fet clau: la creació de vida i l'assumpció de la responsabilitat de contribuir al seu manteniment. Noi i dona a Nàpols (Itàlia).



han de ser considerats com mecanismes per protegir la integritat i la identitat de la dona, i ajuden a evitar "el risc que les dones tinguin una *aturada de la sang* i esdevinguin, així, *estragadas* (caduques)" (Pina-Cabral, 1986: 97). L'objectiu de la dona consisteix a evitar que arribi a la menopausa abans del temps apropiat, i que perdi, així, la seva identitat i el seu valor.

La dona menopàusica ja no és classificada com a dona. Tanmateix, no passa a ser del gènere masculí. El motiu bàsic del seu canvi d'identitat és l'absència de la disponibilitat engendradora. Segons Cole: "quan una dona arribava a la menopausa, la gent deia 'Ja no és una dona. Ja pot practicar el sexe lliurement'" (*Já não é mulher. Pode trabalhar à vontade*) (1991: 85). Aquesta última afirmació no implica res respecte el comportament de determinades dones menopàusiques, sinó que recalca el fet que dins aquest model social, la menopausa divideix la sexualitat i la procreació, dues esferes radicalment diferenciades,

per no dir del tot oposades. Les dones menopàusiques només són classificades des d'un punt de vista estratègic sexual. El vincle entre l'edat madura de la dona i la seva identitat de gènere respecte a l'esfera de la sexualitat sembla plantejar una gran paradoxa. La sexualitat sense procreació normalment s'atribueix a les prostitutes, o es considera un tret distintiu que les defineix. Sembla ser que la distància entre aquestes dues figures femenines és enorme i que no es pot trobar cap relació entre elles, però tal com mostraré més endavant, s'han apuntat algunes similituds en contextos culturals rurals europeus entre aquests dos tipus de dona pel que fa a rituals i, més específicament, a creences de bruixeria. La identitat de la dona menopàusica és problemàtica perquè la seva sexualitat pot ser considerada com independent del control de l'home, o com una forma de resistir-s'hi? El control del mascle es conceptualitza principalment com a control engendrador? Atès que Cole (1991) no dóna cap informació referent al model de procreació dels habitants de Praia, no puc aprofundir més en aquest tema.

La condició canviant atribuïda a la dona menopàusica es veu reflectida en una nova sèrie de comportaments diferents dels anteriors.⁷ Segons els resultats etnogràfics de Handman a Tessàlia, Grècia, "una dona menopàusica pot parlar lliurement amb qualsevol persona, ja sigui home o dona. I no s'està gaire de donar la seva opinió sobre qualsevol tema, i moltes vegades aquesta opinió resulta severa i poc grata" (1983: 174). També adquireix el dret de "passar darrere la *iconostassi* de l'església i apropar-se a l'altar, el lloc sagrat per excel·lència" (p. 89, traducció meua). Altres autors han investigat la tendència que tenen les dones menopàusiques a ser pietoses, tot argumentant que la dona menopàusica busca un coneixement més profund de la religió i/o la purificació moral, com també la perfecció espiritual (Cutileiro, 1977; Christian, 1972). La bellesa moral i una relació estreta amb la Divinitat és un altre paper social que dóna poder a les dones menopàusiques i els proporciona un estatus positiu en la comunitat rural, tal com es demostra en el cas de la *sàbia*, la dona que cura les malalties populars dels infants (Lisón-Tolosana, 1979: capítol 3). Juxta-

En les societats rurals europees, una de les causes de l'estigma i del rebuig a les dones acusades de bruixeria fou la seva identificació amb les dones menopàusiques, que podien perjudicar els interessos vitals de les poblacions rurals. Bruixa. Detall d'un gravat de Goya.

posada amb la imatge positiva de la pietat de la dona menopàusica, trobem la seva representació com a bruixa que perjudica els interessos vitals de la població rural. En la lectura que faig de la bibliografia etnogràfica, les dones menopàusiques, com que estan situades fora de l'abast del control engendrador de l'home, només poden estar controlades per Déu o pel dimoni. D'aquesta manera, les principals opcions de la dona són: o bé tornar-se pietosa o bé convertir-se en bruixa.

La bruixeria i la classificació del gènere de la dona

La monografia de Lisón-Tolosana sobre la bruixeria (1979) porta llum a la lògica del sistema de classificació de gènere i la identitat de la dona menopàusica. Per exemple, la bruixa (*meiga* en la parla local) és culpable de la mala sort dels pescadors. Segons les narracions de la regió que descriuen els vaixells dels pescadors, era tradicionalment indispensable que un noi molt jove formés part de la tripulació. Realitzava determinades tasques a terra i a bord del vaixell. Com a mesura protectora, cada vegada que deixaven el port, el capità li manava que orinés en direcció a la cara d'una suposada *meiga*, perquè així la seva presència no portaria mala sort a l'expedició pesquera. Un cop al mar, una mala pesca també seria atribuïda a alguna *meiga* que havia vist els pescadors abans de la seva sortida o mentre s'allunyaven del port. Aquestes narracions gallegues expliquen que una contramesura alternativa utilitzada per evitar la possibilitat d'una mala pesca consistia a parlar de dones, especialment de les prostitutes.

En veure que no tenien sort amb la pesca, a mitjanit o durant tota la nit, el patró demanava als pescadors "que parlessin de prostitutes per assegurar que pescarien alguna cosa." I els peixos apareixerien amb abundància. Aquesta encara és una pràctica molt estesa. (...) [Si persistia la mala sort,] "Podien anar a pescar a La Corunya. (...) Allà els solters podien anar en busca de dones i desempal·legar-se de la *meiga*." La vilesa i la perversitat de la *meiga* s'amansia i es vencia tot dominant —governant, deien— altres dones sexualment (Lisón-



Tolosana, 1979: 205, traducció meva).

Lisón-Tolosana interpreta les associacions entre la *meiga*, la prostituta i els pescadors, així com també entre el noi jove del vaixell i la *meiga* evocant "una dicotomia sexual universal" (1979: 204). Jo voldria demostrar que el significat sexual d'aquestes accions s'entendria millor si s'analitzés en relació amb l'esfera procreadora. Lisón-Tolosana va emfatitzar que una de les característiques principals de les bruixes era la seva edat avançada, però no va conceptualitzar la maduresa de la dona en termes de la seva condició menopàusica,

7. La representació social de la dona menopàusica és un tema amb el qual no puc estendre'm més en aquest article però que és absent en la bibliografia etnogràfica existent.

De manera tradicional, en el sud d'Europa, l'estatus de masculinitat no s'obté de manera automàtica, com a simple procés biològic, sinó a través del matrimoni i de la procreació. Nàpols.



és a dir, fent referència als models locals de procreació.⁸

Per què els poders nocius i venjatius de la *meiga* són neutralitzats per les converses sexuals dels homes i/o la seva relació amb prostitutes? Què evoca aquesta associació? Què tenen en comú la *meiga* i la prostituta? En primer lloc, les dues estan fora del sistema de procreació, tot i que no de la mateixa manera ni pel mateix motiu. La *meiga* està permanentment fora d'aquest sistema com a resultat de la seva condició menopàusica, és a dir, el seu canvi d'identitat sexual, mentre que la prostituta es troba fora d'aquest sistema de manera provisional, en la mesura que la seva sexualitat queda desvinculada dels fins reproductors. Les *meigas* no són prostitutes, ni tampoc les prostitutes són *meigas*. No hi ha cap confusió conceptual entre elles; només que s'hi pot detectar una certa equivalència semàntica. La identitat de les prostitutes es defineix en termes de la seva sexualitat, i són considerades dones incontrolables. El coit amb una prostituta no té un objectiu procreador. De manera anàloga, les *meigas* constitueixen una altra categoria de dones que són sexualment més independents dels homes que les dones casades. En exercir un poder sexual sobre les prostitutes, ja sigui articulant discursos que parlen de l'habilitat sexual de l'home o bé participant en relacions sexuals reals, els homes ga-

l·lecs intenten dominar les *meigas*. En aquest context, la sexualitat se separa de la procreació, i tant el contingut com la persona receptora d'aquesta sexualitat poden variar molt. En la cita de Lisón-Tolosana, els companys sexuals de les prostitutes són solters, mentre que la parella sexual de la bruixa, se suposa que és el dimoni.

Tot i que Lisón-Tolosana afirma que l'acció del noi del vaixell que rep l'ordre d'orinar en direcció de la suposada bruixa és una expressió de la dicotomia sexual, jo argüixo que un model de procreació ens proporciona unes idees encara més clares. El noi, en virtut de la seva edat social i biològica, està en una posició diferent respecte als altres protagonistes de la narració. La *meiga* i el noi estan situats als dos extrems del sistema procreador. L'acció d'orinar pot ser interpretada com una ofensa o una broma. Tanmateix, en aquest context sembla posar de manifest una relació triangular: subratlla algunes similituds entre la imatge del noi jove impotent i la dona menopàusica estèril; tots dos contrasten amb la imatge del pescador adult i potent. A més, les accions del noi estèril serveixen de contramesura, amb l'objectiu de prevenir contra qualsevol represàlia per part de l'altra figura estèril: la *meiga*.

Per què l'aparició del sacerdot, o el fet de ser vist per aquest abans de fer-se a la mar, porta mala sort en la pesca, igual que la *meiga*? Aquí tampoc no es tracta de cap confusió conceptual entre les dues figures, però totes dues ocupen una posició idèntica en el sistema de procreació. De la mateixa manera que la noció de la dona menopàusica l'exclou totalment de l'esfera de procreació, el mateix succeeix amb el sacerdot, que no pot casar-se ni formar una família.

A conseqüència del fet que la dona menopàusica ja no té capacitat engendradora, es produeix un canvi en la seva identitat i en la seva capacitat. I atès que la procreació defineix què significa ser home o dona, la seva identitat es torna més aviat difusa, perquè es troba enmig de dos termes diferents en el sistema de classificació (Turner, 1969: 95).

Molts ritus estan íntimament associats amb la procreació. Penjant un exvot de cera en un santuari de Múrcia. Fotografia: J. Frigolé.



Procreació, matrimoni i família

El matrimoni, la procreació i la família estan conceptualitzades com a fases entrelaçades que no poden ser fàcilment destriades entre elles. "Ara som una autèntica família," va dir Giacomo a la dona després del naixement del seu primer fill (Pitkin, 1985: 98). Les meves informants van afirmar: "Una parella casada sense fills no és una família, només són una parella casada." "Els fills fan que un matrimoni sigui complet. Una parella fa família, però no una família autèntica. Els manquen els fills que fan que un matrimoni sigui complet i que formin una família sencera" (Frigolé, 1995: 72).

La noció de la casa constitueix una metàfora que posa en evidència aquesta postura, i que es veu clarament en els comentaris despectius sobre el vell solter del poble: "no ha pogut revitalitzar la casa" (Du Boulay, 1974: 121). Aquest comentari es refereix simultàniament al matrimoni, la procreació i la família (cf. Delaney, 1991: 112).

És l'acte de procreació el que atorga la plena maduresa social a les persones d'ambdós gèneres (Campbell, 1964: 150). És a través de la paternitat i la maternitat que s'assoleix la plena condició d'home i dona.

Un cop casats, l'home i la dona formen part del món adult; això no obstant, no assoleixen plenament aquest estatus fins al naixement del seu primer fill. Mentrestant, romanen sota la tutela dels pares del marit o de la dona (Zonabend, 1980: 186).

Ser home és, principalment, ser pare, i ser una dona, ser mare. Tanmateix, la rellevància social d'aquestes nocions varia. La jerarquia existent entre totes dues es concorda amb altres nocions que fan referència al mateix procés, com ara els de cap de família i/o de la casa. Home, pare, cap de família i/o de la casa, totes aquestes nocions es confirmen i es reforcen mútuament. La fonamentació d'aquesta jerarquia és un model de procreació.

Quan l'equivalència matrimoni = procreació no es porta a terme, genera una situació totalment anòmala. La procreació justifica el matrimoni i confirma la qualitat d'home i de dona. La identitat i la dignitat dels individus en depenen i en procedeixen. És per aquest motiu que no té sentit retardar la procreació. Tot retard només pot ser interpretat com un símptoma anòmal, i crea

8. Les altres característiques de les bruixes són la mirada diabòlica i la pobresa.

Al llarg de la història, s'han articulat un seguit d'expressions o sentències populars per definir la condició de les persones amb relació a la procreació: "una parella sense fills és com un arbre sense branques", "estable sense animals", etc.
Fotografia: J. Frigolé.



preocupació i incomoditat: "El pitjor de viure amb gent gran el primer any va ser la manera com m'observaven per veure si estava embarassada. Aquella parella d'avis temien el pitjor i preguntaven als meus amics si ja estava embarassada. Era humiliant" (Scheper-Hughes, 1979: 139-140).

El comportament de dues sogres de La Rioja envers les seves nores era encara més vexatori.

"Ets una *machorra* (dona estèril) i has enganyat el meu fill." Les titllaven de *machorras* perquè havien estat casades durant dos anys i encara no tenien fills. Una altra dona explicava que la seva mare "m'havia tingut quinze mesos després del casament" i, pel que sembla, la seva sogra li deia: "T'has casat amb el meu fill però encara no sou un matrimoni" (Jociles, 1992: 32, traducció meva).

Machorra és un terme despectiu, perquè suggereix una identitat masculina per a la dona. La lògica és clara i directa: si no hi ha procreació és perquè no s'ha produït la unió, cosa que és degu-

da a una greu anomalia en la identitat del gènere de la dona. És la seva manca de complementarietat i, per tant, de disponibilitat, la que impedeix *que estigui casada*. La manca de procreació qüestiona de manera immediata la identitat de gènere, i especialment la del gènere femení. La idea d'esterilitat s'expressa amb una paraula que subratlla el caràcter masculí d'una dona. Com observà una dona andalusa de mitjana edat, "Una parella sense fills, normalment la gent ho atribuïa a un defecte de la dona: era culpa seva, ella era indigna" (nota de camp meva). La força d'aquesta creença s'exemplifica en la reacció d'una dona acabada de casar que, en ser-li diagnosticada una greu malaltia de cor, el metge li va aconsellar que evités de quedar-se embarassada. Ella va dir: "M'he casat i no puc tenir fills? Prefereixo morir i tenir un fill" (Jociles, 1992: 33, traducció meva). I la dona va morir, embarassada de set mesos.

Un matrimoni sense fills és, conceptualment, una entitat anòmala o buida. "La gent diu: 'Una parella sense fills és com un arbre sense bran-

La plenitud social no és representada pel matrimoni sinó pel fet de formar una família. Romeria a Múrcia.
Fotografia: J. Frigolé.



ques” (Cole, 1991: 80). Un arbre sense branques amb prou feines és un arbre. No pot sobreviure. Una andalusa ja entrada en anys sostenia que era com “una planta sense flors”.⁹ Una altra dona, de Conca, utilitzà la mateixa metàfora referint-se a quedar-se solter/a: “És com un arbre sense fruit, és una cosa inútil, buida. Perds la família” (Frigolé, 1995: 73). En aquest cas, els matrimonis sense fills i els solters s’assimilen, ja que cap dels dos no genera família. Si els dos casos es consideren inútils, un matrimoni sense fills és el cas més dramàtic. Per aquest motiu, la dissolució d’un matrimoni sense fills sembla lògica; també és la solució que la majoria de gent accepta. En una parròquia de Galícia, quan “la parella no pot engendrar una família, quan no tenen fills, se separen de mutu acord, sense que el jutge hi intervingui, i cadascun pren les possessions que havia aportat al principi” (Couceiro, 1990: 677, traducció meua).¹⁰ Aquesta solució, tot i que no és acceptable des del punt de vista de l’Església, és per-

fectament coherent amb les pràctiques predilectes dels habitants rurals en les referències etnogràfiques esmentades amunt. Fins i tot en el cas que el matrimoni sense fills no s’anul·li, es tracta d’un projecte matrimonial poc atractiu. Una dona gran d’Andalusia va fer el següent comentari: “És molt avorrit. Els primers anys estan plens de les ximpleries de la vida de casats, però després, què en queda? Si no tens fills, en què penses, quina és la teva raó per viure?” (Frigolé, 1995: 74).

La prioritat absoluta que es dona a la procreació i no a la sexualitat i/o altres nocions relacionades, com per exemple l’atracció o la passió, le-

9. Altres metàfores utilitzades per dones grans d’Andalusia i de Catalunya tenen com a objecte de referència “una quadra sense animals” o “una taula a la qual li falta una pota”.

10. Aquesta informació va ser donada pel jutge de pau, que tenia 70 anys el 1985.



La religió ha tingut i té un paper de primer ordre en la sanció de tot el que és relacionat amb la procreació. Penjant el cartell d'una romeria. Múrcia.

Fotografia: J. Frigolé.

gitima i justifica l'acord matrimonial (Chapman, 1971: 94-95; Du Boulay, 1974: 90-91; Handman, 1983: 79). Altres motius, tant implícits com explícits, que fan referència al sistema d'herència o a la classe social, també poden estar-hi implicats, però no eclipsen la importància de l'obligació procreadora com una premissa bàsica per a l'acceptació i el desig de la unió matrimonial. L'actitud de Yerma, la protagonista de l'obra de García Lorca és, penso, paradigmàtica d'aquesta manera de pensar: "El meu marit és una altra qüestió. Me'l va portar el pare i el vaig acceptar. Alegrement! Aquesta és la veritat! I des del mateix dia que ens vam prometre vaig començar a pensar a tenir fills!" (1993: 127).

No casar-se, no tenir fills i, per tant, no crear una família, impliquen no assolir la plenitud, no estar ontològicament satisfet i, per consegüent, ocupar un rang inferior en l'escala de l'ésser i les seves habilitats. La plenitud no es representa a través del matrimoni, sinó en formar una família.

Procreació, valors de gènere i sexe prematrimonial

La referència al concepte de procreació també fa possible d'aconseguir noves idees sobre el valor

de la vergonya per als dos gèneres, i d'ampliar l'aplicació d'aquestes idees tot explorant alguns casos de *sexe prematrimonial* o d'*embaràs prematrimonial* documentats pels etnògrafs.

Cole afirma que, a l'hora de contemplar el domini de la sexualitat, el valor de la *vergonha* (vergonya) té una importància i unes implicacions diferents per a cada un dels gèneres. S'espera que les noies —però no els nois— siguin verges, mentre que als nois, se'ls aplica un criteri diferent, ja que no s'espera que siguin verges: els pares "insten els seus fills perquè siguin responsables respecte a la pràctica sexual, de manera que si busquen relacions sexuals prematrimonials, els nois normalment es casen amb aquestes noies" (1991: 84). La responsabilitat del mascle és el resultat de percebre la sexualitat com un sinònim de procreació. És la procreació i no la sexualitat la que obliga l'home a casar-se; d'una manera similar, no hauria de mantenir una relació sexual amb una persona que no sigui adequada per al matrimoni. Seguir aquesta estratègia implica assumir la responsabilitat que implica. Hi ha nombrosos exemples etnogràfics que donen suport a aquesta idea. Per exemple, Handman relata que a Grècia la major part d'homes joves defugen tenir relacions amb noies de mala reputació, per tal d'evitar el matrimoni amb elles, cosa que podria considerar-se un matrimoni poc afortunat (1983: 150, traducció meva).

El concepte de vergonya també afecta els dos gèneres a causa de la seva connexió amb la procreació. No té res a veure amb cap acte sexual específic, sinó amb el fet que totes les relacions sexuals estan concebudes en termes de les seves implicacions engendradores. Dins la lògica de la procreació esbossada anteriorment, el concepte de vergonya emfatitza la responsabilitat dels dos gèneres, tot i que de formes diferents, per mitjà de la modèstia i l'autocontrol, respectivament.

A Grècia, "les dones són excloses de la societat si transgredeixen els principis morals," tot i que, com mostra Handman, "el 80% de les dones estan embarassades quan es casen" (1983: 191, traducció meva). Aquesta informació no representa cap contradicció si la seva conducta és considerada en funció de la lògica de la procreació, i no pas

Malgrat la sanció i el rebuig a la procreació fora de la família, les societats rurals europees han mantingut, tradicionalment, una actitud altament comprensiva amb els embarassos "no desitjats". Múrcia.
Fotografia: J. Frigolé.



d'una lògica de la sexualitat. Els següents exemples etnogràfics de compromís entre parelles en diferents contextos rurals europeus revelen idees i valors similars respecte a la procreació. A Portugal, moltes dones joves tenen relacions sexuals amb els seus promesos, i fins i tot aquelles que no tenen una promesa formal es permeten un grau considerable d'intimitat. El desflorament de la dona amb qui un s'uneix —abans o després del matrimoni— constitueix una pressuposició fonamental (Cutileiro, 1977: 125-126, traducció meva).

Anàlogament, a la França rural, gairebé cap de les dones joves són verges en el moment del matrimoni, però només han tingut un sol xicot. Es casen amb el noi que han freqüentat. Algunes de les dones provoquen l'embaràs a propòsit per tal de forçar el matrimoni. Els homes sempre *reparen*, especialment a les zones rurals. Casar-se embarassada no és considerat un deshonor, l'home sempre es casa amb ella, no és un problema important. Pot ser que provoqui comentaris, però no es pensa malament d'aquestes dones" (Zonabend, 1980: 169, traducció meva).

A continuació, Zonabend destaca que "la desaprovaació només es manifesta si la dona és voluble i esbojarrada, la que és de virtut dubtosa i que sol anar darrere els nois als balls i que ara va d'un

noi a un altre" (1980: 170, traducció meva).

En els casos precedents, les dones joves poden exercir molta pressió gràcies al consens que s'estableix a les zones rurals pel que fa a la importància atorgada a la procreació. El punt crucial és l'origen de la *llavor*, i la seguretat que aquesta prové d'un sol i únic home. Qualsevol dubte en aquest aspecte presenta un dilema irresoluble en termes del propi model de procreació. Delaney ha apuntat que el valor de la dona va intrínsecament lligat a "la seva capacitat per garantir la legitimitat de la llavor d'un home" (1991: 40).

La tolerància de la població rural portuguesa envers els embarassos prematrimonials contrasta amb la seva intolerància i reacció irada cap a un home casat i la seva amant quan comencen a viure junts, perquè això implica un trencament de les relacions familiars anteriors de l'home (Pina-Cabral, 1986: 57-58). La procreació porta molta més llum a les actituds diferencials adoptades per la població rural portuguesa respecte als dos casos esmentats amunt que no pas les referències genèriques a la "maldat del sexe" de Pina-Cabral.

Hi ha nombroses pràctiques populars i moralitats —relacionades amb la procreació i el matrimoni— que són diferents de les perspectives ortodoxes aprovades per les institucions oficials: no tenen el mateix significat i valor per a la població rural que per a les autoritats eclesiàstiques. Zonabend cita un sacerdot que afirma:

L'Església recomanava que els compromisos formals es fessin oficials: s'intercanviaven anells i es redactava un document. Però vaig abandonar aquesta pràctica perquè pensaven que, després, tot estaria permès, i solia néixer un infant al cap de dos mesos de casats (Zonabend, 1980: 170, traducció meva; cf. Handman, 1983: 91).

La gent acceptava la benedicció de l'Església respecte al compromís, però les seves idees no coincidien necessàriament amb les de l'Església (cf. Badone, 1992). Per molta gent de l'entorn rural, no es tractava d'un primer pas i prou, ni tampoc d'una manera de fer oficial el compromís. Així, pot semblar que els habitants cedeixin davant les normes imposades per l'Església, però aquesta seria una explicació simplista. En canvi, es tracta sovint de l'adherència per part dels ha-

Tot i les reserves, les relacions prematrimonials no han estat mal vistes en el món rural atès que es veïen com un pas previ al matrimoni. Múrcia. Fotografia: J. Frigolé.

bitants als valors i pràctiques populars vinculats a la procreació. Aquests valors, al seu torn, afecten les seves nocions sobre el compromís, el matrimoni i la responsabilitat, de manera que s'allunyen de les normes religioses a les quals s'adhereixen els oficials de l'Església, tal com evidencia la següent citació:

És necessària una reunió de les dues famílies per donar a la relació de parella un caràcter oficial. Des d'aquell moment la jove parella són promesos, *grambi* o *gambri*. El prometatge és un pas important i definitiu. Gairebé mai no es produeix una ruptura. I si es produeix, normalment provoca una enemistat entre les famílies... «[...] Per tant, un cop promesos, la parella es considera casada. En efecte, les taxes de matrimoni i les despeses de la cerimònia eren tan altes que es donava sovint el cas que les parelles visquessin com a marit i muller sense passar per l'altar després del prometatge. [...] Fins i tot en la parla corrent, els promesos s'identifiquen amb els casats». (Maras-pini, 1968: 147-148).

Durant el règim de Mussolini aquestes pràctiques van ser perseguides per les autoritats polítiques, que actuaven d'acord amb l'Església. Mentre que les autoritats perseguïen i prohibien les relacions sexuals sense lligams matrimonials, la població rural es conformava amb les seves unions de fet, com passava en el cas de les fugides (cf. Frigolé, 1984).

En la major part de la bibliografia etnogràfica que he citat, les referències al llenguatge de la sexualitat proporcionen una comprensió deformada, o en el millor dels casos parcial, dels valors morals als quals la població rural s'adhereix. ¿Com s'explica la seva acceptació i/o tolerància respecte a tantes "desviacions" en relació als valors normatius sobre la conducta sexual? Si substituïm el terme procreació pel de sexualitat, ens deslliurem d'aquest nus gordià. Sovint els etnògrafs descriuen el sexe o l'embaràs prematrimonial com a desviació dels valors socials dominants. Tanmateix, per a molts habitants del món rural aquestes pràctiques no representen cap contradicció, perquè no les conceben com actes prematrimonials, sinó com a indicis del matrimoni. Segurament, no és el cas que aquestes



persones actuïn de manera inconseqüent, sinó que els etnògrafs han utilitzat categories inadequades.

Conclusió

He intentat posar de manifest, dins el context de l'etnografia de les societats rurals europees, la manera en què el concepte de procreació —més que no pas el concepte de sexualitat— porta llum a les nocions del gènere, matrimoni, solteria i família, tot fent possible una interpretació més comprensiva d'alguns valors, comportaments i rituals. També he fet explícita una lògica cultural que apareix en nombrosos textos etnogràfics, però que ha restat sense analitzar pels antropòlegs socials.

Espero que aquest model de procreació contribueixi a la comprensió d'aquestes normes específiques, com per exemple el tabú de la presència del marit durant el part, la prioritat que —pel que fa al dret de primogenitura— es dona al segon mascle en el cas de bessons, les diferents nocions de germandat en casos en què els germans són fills de la mateixa mare però de pares diferents, i

en el cas invers, models de custòdia dels fills basats en el gènere en casos de divorci (els nens queden sota la custòdia del pare, les nenes sota la de la mare), l'obligació d'una dona que s'ha tornat a casar de deixar els fills amb els seus pares o altres familiars a causa del rebuig del nou marit a criar els fills d'un altre home, o el dret exclusiu de l'home a passar la seva nacionalitat als fills.

Aquestes i altres normes i pràctiques descrites en l'etnografia europea i mediterrània encara estan necessitades d'una explicació acurada. Un model de procreació ens podria proporcionar una resposta que altres conceptes, com ara el de patriarcat, no donen.

Per últim, espero que aquest article estimuli la recerca en l'ampli ventall de metàfores, que són les parts constituents dels models de procreació, i que predominen en el pensament vinculat amb la concepció i les qüestions afins.

Agraïments

Aquesta investigació va ser finançada gràcies a una subvenció CICYT (PB90 - 0464). Vull donar les gràcies a Carol Delaney i a Mary Crain pel seus valuosos comentaris i ajuda en aquest article.

Bibliografia

ARCHETTI, E. "Playing styles and masculine virtues in Argentine football". A: Marit Melhuus and K. Stølen (eds.). *Machos, mistresses, madonnas: Contesting the power of Latin American gender imagery*. London: Verso, 1996.

BADONE, E. (ed.). *Religious orthodoxy and popular faith in European society*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1990.

BRANDES, S. *Metaphors of masculinity: Sex and status in Andalusian folklore*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1980.

CAMPBELL, J. K. *Honour, family and patronage*. Oxford: Oxford University Press, 1964.

CHRISTIAN, W. *Person and God in a Spanish valley*. New York: Seminar Press, 1972.

COLE, S. *Women of the Prais: Work and lives in a Portuguese coastal community*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1991.

CORNWALL, A. & N. LINDISFARNE. "Feminist anthropologies and questions of masculinity". A: Akbar Ahmed and

Cris Shore (eds.). *The future of anthropology: Its relevance to the contemporary world*. London and Atlantic Highlands NJ: Athlone, 1995.

COUCEIRO, E. *Antropología del cambio sociocultural y redefinición de la identidad colectiva en una parroquia del sur de Pontevedra*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense, 1990.

CUTILEIRO, J. *Ricos e pobres no Alentejo: Uma sociedade rural Portuguesa*. Lisboa: Da Costa Editora, 1977.

CRÍADO, A. "Una cita cada mes". *El País*, 30 maig de 1987, p. 30.

DAVIS, J. *Land and family in a south Italian town*. London: Athlone Press, 1973.

DELANEY, C. *The seed and the soil: Gender and cosmology in Turkish village society*. Berkeley: University of California Press, 1991.

DU BOULAY, J. *Portrait of a Greek mountain village*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

FRIGOLÉ, J. *Llevarse la novia: Matrimonios consuetudinarios en Murcia y Andalucía*. Bellaterra: Publicaciones de la UAB, 1984.

Un etnólogo en el teatro: ensayo antropológico sobre Federico García Lorca. Barcelona: Muchnik Editores, 1995.

GARCÍA, A. *Los que no pueden vivir de lo suyo: trabajo y cultura en el Campo de Calatrava*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 1995.

GARCÍA LORCA, F. *Three plays: Blood Wedding, Yerma, The House of Bernarda Alba*. New York: Farrar, 1993.

HANDMAN, M.E. *La violence et la ruse: Hommes et femmes dans un village grec*. La Calade, Aix-en-Provence: Edisud, 1983.

HERZFELD, M. *The poetics of manhood: Contest and identity in a Cretan mountain village*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1985.

JOCILES, M. I. *Niños, mozos y casados a través de sus fiestas en la Rioja*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1992.

LISÓN-TOLOSANA, C. *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Madrid: Akal, 1979.

MARASPINI, A. L. *The study of an Italian village*. The Hague: Mouton, 1968.

PINA-CABRAL, J. de. *Sons of Adam, daughters of Eve. The peasant worldview of the Alto Minho*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

PITKIN, D. *The house that Giacomo built: History of an Italian family, 1898-1978*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

TURNER, V. *The ritual process: Structure and antistructure*. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

SCHEPER-HUGHES, N. *Saints, scholars and schizophrenics. Mental illness in rural Ireland*. Berkeley: University of California Press, 1979.

ZONNABEND, F. *La mémoire longue: Temps et histoires au village*. Paris: PUF, 1980.